

LAS FORMAS DE LA HISTORIA SOCIAL

Natalie Zemon Davis

¿Qué es la historia social a finales de los años ochenta? Como mínimo es, además, historia cultural. La historia social clásica mantiene estrechos vínculos con la sociología y la economía; la nueva historia social parece mantenerlos más bien con la antropología y la literatura.

Tomemos ambas como tipos ideales y veamos sus contrastes. La primera se interesa por los grupos —en especial, aunque no de manera exclusiva, por las clases sociales— por su definición, creación y relaciones. Estas últimas se conciben en términos de rivalidad o competencia, o colaboración, y de ellas dependen el poder y el prestigio. El hilo conductor de su relato es el cambio de la estructura social y del modelo socioeconómico en su conjunto, mientras que la interacción de las relaciones sociales por una parte, y los grandes acontecimientos como las revoluciones, la guerra o las reorganizaciones, por la otra, dan consistencia a la trama. Como factores variables tiene la geografía, la demografía, la economía, la tecnología, las formas políticas, y la familia. La acción puede desarrollarse en el marco del estado-nación, cuando éste existe, o de un imperio, aunque a menudo prefiere la unidad regional. La historia social clásica hace valoraciones cuantitativas y establece correlaciones, pero también describe y analiza. En los contextos sociales, a veces intenta estudiar las mentalidades de larga vigencia, pero con mayor frecuencia lo que persigue es la conciencia, las actitudes o las ideologías. Va de las actitudes a las acciones por el sendero de los intereses racionales y de las estrategias. Generalmente, nos habla de la demografía antes de empezar a hablar de las creencias.

La nueva historia social trata de detectar la existencia de agrupamientos de diverso tipo —categorías de edad, género, linaje, patrocinio, raza, religión— y pregunta cómo se forman y en qué medida refuerzan o traspasan los límites de la clase. Interpreta las relaciones como procesos simultáneos y sistémicos: de dominación y resistencia, de rivalidad y complicidad, de poder e íntimos. Las describe, a grandes rasgos, como redes a través de las cuales se hacen llegar, se reciben o se intercambian bienes, ideas e influencia. Su línea narrativa no está aún muy definida: prácticamente todo, desde la sexualidad a la identidad secreta, puede servir de argumento, y por cada versión moderna de la destrucción del carnaval por la cuaresma, hay otra en la que carnaval y cuaresma perviven, en permanente conflicto, bajo las nuevas reglas del juego.

No obstante, los acontecimientos tienen un lugar en la nueva historia social, bien porque ejemplifican cómo lo estipulado y lo contingente se entrelazan en la historia, o bien porque muestran el ensamblaje de las partes, la manera en que los criterios culturales acaban siempre modelando los procesos sociales. Los factores variables que le interesan son la mayor parte de las veces culturales: los medios de transmisión y recepción, las formas de percepción, la estructura de los relatos, los rituales u otras actividades simbólicas y la producción de los mismos. En lugar de analizarlos cuantitativamente o establecer correlaciones entre ellos, los “lee”, “traduce” o “interpreta”.

El estado nación o el imperio pueden servirle de marco, pero con frecuencia prefiere una unidad local, una historia o un drama particularizado, que cobra sentido a través del análisis etnológico. Los viejos hábitos de pensamiento son tan importantes como las actitudes del momento, los compromisos adquiridos de manera irreflexiva tienen tanto peso como los que responden a unos intereses conscientes, y lo nuevo puede surgir con la misma facilidad de la improvisación o de la estrategia preconcebida. Así pues, cabe la posibilidad de contar la nueva historia social desde la clásica en el orden inverso: las creencias y las categorías precediendo en la descripción a los índices de natalidad, a los arados y a las prácticas hereditarias.

Sé que los lectores se sienten molestos, con razón, ante el carácter esquemático de mi distinción. En 1923, March Bloch ya estaba haciendo "nueva" historia social en su *Rois thaumaturges*.¹ Las páginas de *Peasants of Languedoc*,² de Le Roy Ladurie, son un anuncio de su *Carnival of Romans*.³ William Sewell realizó su "nuevo" *Language of Labor*⁴ y su obra más clásica sobre *Marseille*⁵ aproximadamente en la misma época; Lynn Hunt unió los dos estilos en su *Politics, Culture and Class in French Revolution*,⁶ en la cual la parte retórica nueva antecede a la sociológica clásica. (Yo hice lo mismo en mi *Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*,⁷ aunque en este caso el elemento sociológico aparece antes que el simbólico.) Es evidente que hay muchos ramales superpuestos, pero la comparación de tipos ideales puede servir para comprender algunas de las objeciones que se hacen a la historia social y las tareas que nos esperan.

Ahora me interesa establecer este contraste con respecto a lo que bajo la lupa del historiador aparece como un caso único, es decir, a la microhistoria, o *microstoria* según el término italiano. Tres aspectos interrelacionados son los que se le censuran; algunas veces, las críticas provienen de personas que se encuentran fuera por completo del campo de la historia social, otras, de los que practican la historia social clásica. La primera objeción es: ¿hasta qué punto es representativo vuestro valle, pueblo, máscara, masacre, molinero, impostor, exorcista o santo de los galgos? La segunda, ¿cómo encaja la microhistoria en los esquemas más amplios del país, la época, el acontecimiento público? ¿De qué modo nos ayuda a entender las grandes transformaciones históricas? Es cierto que el estado figura en la obra de Charles Tilly sobre las nuevas formas de violencia,⁸ pero ¿de qué manera se inserta la política en esa confusa maraña que constituye vuestro pueblo? Y la tercera, al hacer un examen tan minucioso de la experiencia cotidiana y ritual, ¿no se corre el peligro de poner excesivo acento en una cultura basada en la acomodación aproblemática a unas precarias condiciones de vida y en las creencias compartidas, de ignorar los signos de dominación y resistencia, y las estructuras profundas de la violencia? Ésta fue la queja que me formularon los estudiantes de la universidad de verano que se celebró en Berlín en 1988, cuando interpretaba

¹ Edición inglesa: *The Royal Touch. Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, Londres, 1973. [Los reyes taumaturgos, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.]

² Urbana, 1974.

³ Nueva York, 1979.

⁴ *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, 1980.

⁵ *Structure and Mobility: The Men and Women of Marseille 1820-1870*, Cambridge, 1985.

⁶ Berkeley, 1984.

⁷ *Past and Present*, n.º 90 (febrero, 1984), pp. 40-70.

⁸ *The Rebellious Century: 1830-1930*, Cambridge, Massachusetts, 1975 y *The Contentious French*, Cambridge, Massachusetts, 1986.

algunas autobiografías de mujeres del siglo xvii: ¿Dónde se hallaba la opresión en estos alegres matrimonios? Ésta es asimismo la objeción que hacen los historiadores sociales de la escuela Bielefeld acerca de *Alltagsgeschichte*,⁹ la “historia de la vida cotidiana” de Bavaria en la época nazi:¹⁰ ¿dónde están el antisemitismo y la crueldad fascista en esta narración local de reuniones navideñas?, ¿cuál es su explicación en medio de estas alegrías y penas comunes?

Señalaremos, de pasada, que cuestiones análogas podrían plantearse sobre análisis históricos de grandes unidades políticas. Por ejemplo, ¿es la revolución francesa representativa de todas las revoluciones? De la lente que el historiador utilice para observar los sucesos depende la posibilidad de detectar elementos significativos de mayor alcance.

La ventaja de la microhistoria es la misma que la de la microbiología: el historiador puede “ver” y hurgar con su pluma las pequeñas interacciones y estructuras, a menudo invisibles, y averiguar cuál es su funcionamiento. Una fuente de datos rica ofrece la oportunidad de elaborar una *dinámica de la experiencia*, en la cual dejarán su huella tanto lo constante como lo nuevo. Pensemos en *Night Battles*¹¹ de Carlo Ginzburg; no sólo nos revela cómo los aldeanos desarrollaron y sostuvieron unos mecanismos para proteger la agricultura y hablar con sus muertos, sino de qué forma las presiones y las ideas de la Inquisición les hicieron paulatinamente redefinir sus prácticas actuales como brujería. Una información rica nos permite, además, establecer con acierto una *Morfología del pensamiento y la experiencia*. Recordemos el *domus* de Montaillou¹² de Le Roy Ladurie, la organización del espacio, las relaciones sociales, y las prioridades de la vida doméstica, de la aldea y de la vida del espíritu. En *Inheriting: The Story of an Exorcist*¹³ de Giovanni Levi, los esfuerzos por controlar y predecir aparecen a cada instante en las acciones de los aldeanos piemonteses, tanto si están intercambiando tierras como si están ejecutando servicios espirituales.

Estas microhistorias revelan de qué manera lo posible se hace efectivo en los procesos sociales, es decir, lo que hemos acabado considerando históricamente factible en un determinado tiempo y lugar. De vez en cuando, no obstante, nos encontramos con un caso que en su época (o al menos en mi época el siglo xvi) podría calificarse de “maravilloso”, “admirable”, “monstruoso”, “prodigioso” —o según los tiempos, “sensacional”, “escandaloso”—, y que nos permite extender nuestro concepto de lo posible. Así, el Menocchio¹⁴ de Carlo Ginzburg, hoy uno de los molineros más célebres de la historia, hizo que nuestros criterios sobre el escepticismo, el ateísmo y el panteísmo del pueblo o la pequeña ciudad del siglo xvi en Europa fuesen en cierto modo más

⁹ Véase Hans-Ulrich WELHER, *Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen? Die westdeutsche Alltagsgeschichte: Geschichte “von innen” und “von unten”*, en F. BRÜGGEMEIER y J. KOCKA, eds., *Geschichte von unten-Geschichte von innen. Kontroversen um die Alltagsgeschichte*, Hagen, Fernuniversität, 1985, pp. 17-47. Desde la perspectiva de *Alltagsgeschichte*, véase Alf LÜDTKE, ed., *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt, 1989.

¹⁰ Véase Martin BROZAT, *Alltag und Widerstand, Bayern in Nationalsozialismus*, 2.ª ed, Munich, 1987.

¹¹ *Nightbattles, Witchcraft and Agrarian Cults in the 16th and 17th Centuries*, Baltimore, 1984.

¹² *Montaillou. The Promised Land of Error*, Nueva York. [*Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Taurus, Madrid, 1981].

¹³ Chicago, 1988.

¹⁴ *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a 16th-Century Miller*, Baltimore, 1980. [*El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo xvi*, Muchnik Editores, Barcelona, 1981].

amplios. Lucien Febvre¹⁵ había sostenido con anterioridad que, a excepción del ejemplo erudito de un Bonaventure Desperiers que pudo inspirar sus ideas en una refutación cristiana de un texto ehumerista (Anti-Celsus de Origen), era casi imposible concebir el ateísmo en el siglo XVI. El caso de Montereale muestra que los debates lugareños sobre la creación del mundo, alimentados por lecturas de tipos muy diferentes y por la contemplación de la naturaleza, duraban años y años. Menocchio, como microhistoria, nos permite considerar las observaciones aisladas de escépticos rurales sobre los que nos ha llegado información de Inglaterra, Alemania, Lorena y ahora —en un artículo publicado recientemente en *Past and Present*—¹⁶ de España, más que como signos de ignorancia o chifladura, como testimonio de la existencia en el pueblo de un discurso que ponía en evidencia las por ellos llamadas “mentiras” de las autoridades.

Ninguno de los dos tipos de microhistoria se arroga el derecho de representatividad. Su única pretensión es estar “contando” hechos o narraciones que trascienden sus propios límites y proporcionan modelos o puntos de referencia para otros contextos. Cuanto mejor haya explicado el historiador su caso concreto —sobre lo que me extenderé más adelante— tanto mejor podrán otros historiadores extraerle el jugo para sus propios fines.

Como muy bien ha distinguido Daniel Rodgers,¹⁷ la microhistoria puede, sin ser característica de un período, constituir su clave. Debe mantener un intercambio con la macrohistoria, pero no ser una simple concreción o versión suya. El caso aislado sometido a estudio no es el grano de arena en el que se resume el mundo, sino un bloque de poder local que recibe la influencia y las señales de otros bloques —a los cuales, a su vez, envía las suyas— y de otros centros de poder institucionalizados. (Aquí me mantengo en una posición intermedia entre Michel Foucault que descentraliza radicalmente el concepto de poder, al concebirlo como relaciones de fuerza distribuidas de manera simétrica por toda la sociedad, y aquellos que lo consideran emanación de “una fuente única de soberanía”). El *Montaillou* de Le Roy Ladurie ofrece un buen ejemplo de este intercambio: el choque entre dos sistemas de clientela en una población va siendo atemperado poco a poco hasta convertirse en un conflicto entre una forma de gobierno señorial, con dirigentes occitanos de la comunidad, y una forma de gobierno monárquica, con cónsules locales que se ven obligados a aliarse a las fuerzas pro francesas. El nuevo libro de Peter Sahlin, *Boundaries* (1989), una microhistoria del valle pirenaico de la Cerdaña, describe el intercambio en ambas direcciones, la creación de la frontera nacional es el resultado tanto de lo que llega desde Madrid y Versalles como de lo que la población catalana decide hacer con ello —que no en todas las ocasiones coincide con el deseo de las autoridades.

Por lo tanto, la microhistoria, bien practicada, siempre tendrá algo que decir acerca del “gran retrato” convencional del cambio político. Lo que la diferencia de la macrohistoria política es su punto de partida narrativo; el estado, o cualquier otra autoridad, no aparece necesariamente en la primera página, y existe la posibilidad de que tampoco lo haga en la última, sólo interviene cuando así lo requieren los ritmos de vida y la crisis de los actores locales. A lo mejor, los que se dedican a ella pueden hacer que

¹⁵ Véase *The Problem of Unbelief in the 16th Century. The Religion of Rabelais*, Cambridge, 1982.

¹⁶ Véase Tomas KEITH, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971; François BERRIOT, *Hétérodoxie religieuse et utopie politique dans les erreurs étranges de Noël Journef (1582)*, “Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français”, vol. 124 (1978), pp. 236-248; John EDWARDS, *Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria, circa 1450-1500*, “Past and Present”, n.º 120 (agosto, 1988), pp. 3-25.

¹⁷ Keywords: *A Reply*, “Journal of the History of Ideas”, vol. 49 (1988), pp. 669-676.

estas grandes conexiones sean más perceptibles a la vista de los lectores distraídos, dando un toque shakespeariano a la escena cada vez que los hombres del rey, o del presidente, hagan acto de presencia.

La microhistoria debe, además, ir al encuentro de aquellos que temen que la construcción de lo cotidiano o el interés en los valores compartidos por una comunidad actúen de disolvente y hagan desaparecer el peso de la explotación, el dolor de los perseguidos, y las rupturas resultantes de los graves conflictos. Puede argüirse que la historia social clásica ha conseguido analizar y representar mejor el conflicto, y la nueva historia social, la colaboración o, al menos, los modelos de ésta. La antropóloga Carolyn Clark,¹⁸ por ejemplo, ha llamado la atención sobre dos imágenes aparentemente contradictorias de los Kikuyu de Kenia en 1930: una, la que trazan los etnógrafos, describe todas las relaciones en términos de parentesco, dones, derechos colectivos, obligaciones e influencia; la otra, la de los historiadores sociales, responde a un dibujo de posesión de bienes, contratos, acuerdos salariales, y explotación. Estoy segura de que pueden venir a la mente los ejemplos contrarios: historias sociales clásicas que han situado en primer plano el consenso; historias sociales antropológicas o literarias que han hecho lo mismo con el conflicto y han insistido en la multiplicidad de voces, en la polifonía Bajktiniana. Lo cierto es que los métodos históricos no comportan un solo modo de leer o interpretar.

Sin embargo, en la medida en que la microhistoria antropológica alberga la tentación de decantarse por una visión en exceso comprensiva, estática o miope, puede, cuando menos, sacar provecho de algunos de los métodos de la historia social clásica. Seguro que unos cuantos informes animados sobre la actividad laboral y la conciencia modificarían ese curioso instante estructuralista en el que Carlo Ginzburg, en *The Cheese and the Worms*, recurre al "instintivo y elemental materialismo de generaciones y generaciones de campesinos"¹⁹ para justificar a Menocchio. Y de igual modo, a la historia social clásica puede venirle bien, ya que cae con facilidad en la trampa de considerar únicamente el conflicto y las relaciones de dominación entre los individuos que estudia, buscar los sistemas de reciprocidad y los símbolos de una causa común. (Creo necesario seguir instando a mi colega Lawrence Stone, puesto que aún le quedan nobles codiciosos, maridos maltratadores y esposas engañosas por describir, a dedicar algún tiempo al estudio de un bonito ritual religioso donde no tendría que enfrentarse a nada peor que a la callada ambivalencia.) Hablando más en serio, la razón de recurrir a estos ejemplos tan extremadamente opuestos es la de insistir en la importancia —mejor dicho, en la obligación— de explotar los dos estilos que nos ofrece la historia social, a fin de obtener un buen combinado de ambos elementos en nuestro trabajo.

Quizás el reto más fructífero en los años que nos esperan sea lograr micro y macrorretratos que tengan una cierta consistencia entre ellos, retratos que, aunque distintos, puedan ser entendidos en mutua relación. Al término de su pelea de gallos balinesa, en una nota a pie de página,²⁰ Clifford Geertz dice a sus lectores que en diciembre de 1965, siete años después de los juegos descritos en su artículo, se produjo una masacre en la que de 40.000 a 80.000 personas murieron en un período de dos semanas, la mayoría balineses que se habían matado unos a otros, algunos incluso de

¹⁸ *The Ethnographic Past: History and Ethnographies of the Kikuyu of Kenya*, ponencia presentada en el Symposium on Cultural Anthropology and Social History, Congress of the Ethnological Sciences, Zagreb, Yugoslavia, 24-31 de julio de 1988.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 61.

²⁰ *Notes on the Balinese Cockfight* en *The Interpretation of Culture*, Nueva York, 1973, p. 452, n. 43.

la zona que él había estudiado. Geertz apunta la posibilidad de que la rencorosa rivalidad y la violencia comprimida de la riña de gallos nos haga comprender la masacre. Yo, en cambio, siempre tengo la reacción contraria al acabar ese magnífico artículo: la perfecta conformidad de los competidores con las reglas y con los propósitos de la pelea no parece concordar con tal derramamiento de sangre humana. Debe haber algo más en torno a ella, otras concepciones contrarias a las de los participantes, alguna fisura profunda en su acuerdo. O si no, algo que se escapa por completo al retrato inicial (y no me refiero a un factor externo como la CIA) ha de añadirsele, de forma que la riña de gallos no *prediga* necesariamente la masacre, sino que pueda existir de algún modo en el mismo universo que esta última.

Pero adaptarse a los grandes sucesos e interpretaciones no es una acción unilateral. La macrohistoria debe aceptar las revelaciones de la microhistoria. El historiador del estado francés debe tener en cuenta una comunidad como la de Contentin en la Normandía del siglo XVI, donde la frontera entre las normas y los intereses señoriales y los monárquicos se percibe de manera fluida, a menudo personificada en el mismo individuo, y cuyo perfil se dibuja con nitidez tal vez no más de dos veces por década. Una historia de la construcción del estado no tiene por qué poner de relieve un caso en el que las divisiones políticas previstas son tan borrosas, pero sí que debería encontrar la forma de ser consecuente con su existencia. El historiador cuyo objeto de estudio es la religión debe contar con la historia de una parroquia rica de Lyon, donde las ceremonias matrimoniales y otras festividades cesan durante las semanas siguientes al día en que sus calles fueron testigos, en 1572, de la matanza de San Bartolomé, para volver a empezar de nuevo, pues la vida continúa y los protestantes, medrosos, buscan refugio en sus rincones. Cualquier historia general de la religión tendría que ser capaz de integrar anécdotas reales como ésta.

Probablemente, el paso más creativo que podamos dar hacia delante no sea menos literario que analítico, es decir, quizás consista en encontrar formas expositivas o narrativas que pongan de manifiesto la interacción y las tensiones entre lo grande y lo pequeño, entre lo social y lo cultural. Si así sucede, a lo mejor los desenlaces no son siempre felices, pero la lectura nunca habrá sido tan gratificadora.

Traducción de M. Ferrandis Garrayo